قضايا العصر وصراع الحضارات
7

د. نعيم اليافي

حركة الإصلاح الديني

في عصر النهضة



حــركــة
الإصلاح الديني
في عصر النهضة

حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة

الناشر: مركز الإنماء الحضاري -حلب

الطبعة الأولى : 2000

التنضيد : دار الشجرة (دمشق)

تصميم الغلاف:

جمال الأبطح



الدكتور نعيم اليافي

حركة الإصلاح الديني
في عصر النهضة



فى زى مقدمة

في زي مقدمة

تحتاج الأمـّـة ـ كل أمة ـ حين نتطلع إلى المستقبل أن تنظر في ماضيها القريب أو البعيد. ومن واجبنا اليوم إذ نرنو إلى الآتي أن نقوّم ما سبق، ونعيد إنتاجه فنترك ما نترك، ونضيف ما نحتاج إليه في ضوء عصرنا وظروفنا.

بدأت النهضة لدينا في أواخر القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر، وكانت نهضة ثقافية ـ فكرية بنت أسسها على عمد متوازنة في الرؤية والمسار والشروط، نحن اليوم بعد أن طغى الجانب السياسي على كل شيء، وشوّه جانب العنف الصورة الزاهية للإسلام الحنيف ـ في حاجة ماسة إلى قراءة ثانية لأسس النهضة: كيف كانت ـ ولماذا اندثرت، وكيف يمكن إحياؤها...

هذه كلمات عن حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة أرجو أن نساعد على تلمس الطريق.

✍ ن. ي

منطلقات الدراسة

منطلقات الدراسة

تنطلق هذه الدراسة من ثلاثة منطلقات رئيسة حددها عنوانها المقترح، أولها يتعلق بالمفهومات، وثانيها ينسب إلى العلاقات، وثالثها يرتبط بالسياق التاريخي.

١. فيما يتعلق بالمفهومات فإن مفردات.. حركة وإصلاح ونهضة تحتاج إلى وقفة. إن كلمة حركة تستعمل هنا لتعني مجموعة من الجهود الفردية قامت في مشرق الوطن العربي ومغربه خلال فترة محددة للتعبير عن وعي خاص أكثر من أن تعني برنامجاً أو مشروعاً لملامح القسمات، بين الخطوات، اتفق أفراده عليه، أو تصالحوا للدعوة إليه[1]، قد نقول أن ثلاثة أجيال من أجيال

(١) انظر البرت حوراني ـ الفكر العربي في عصر النهضة / ١٣٦. وفهمي الجدعان أسس التقدم / ١٠، وجب دعوة تجديد / ٦٦، برغم أن الأفغاني يستعمل كلمة حركة يعبر في رأيي عن طموح أكثر من أن يعبر عن واقع، انظر المفردة في كامل الخطيب الإصلاح والنهضة / ٣٦٩.

الحركة التأموا في نطاقها، ومثلوا في علاقاتهم أو كانوا أساتذة ومريدين، ما هي الحال بالنسبة إلى الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، فالأول أستاذ الثاني والثاني أستاذ الثالث، ودعا كل منهم بشكل أو بآخر إلى حركة، ولكن ذلك عندي لا يشير إلى تأسيس حركة لها نواظمها الضابطة التي تلاشي في قواسمها المشتركة اختلافاتها مهما تكن أو تواريها بقدر ما يشير إلى تلاقي أطراف حول بعض الهموم المشتركة، ومن ثم الإحساس بعظم المسؤولية، ومحاولة إنجاز ما يمكن إنجازه في ضوء هذه المسؤولية.

وما قيل عن حركة يقال عن إصلاح. لقد كثر استعمال الكلمة في أدبيات القرن التاسع عشر والجزء الأكبر من القرن العشرين[1]، واستعمل إلى جانبها كلمتان آخريان على سبيل الترادف أو التناقض أو الدنو والعلو، أولاهما كلمة تجديد، وأخراهما كلمة ثورة، ومن يتتبع استخدامات هذه المفردات سيجد أن مصطلحاتها شيء ومفهوماتها شيء آخر، فالإصلاح لدى قوم ترقيع وتلفيق يقف قبالة الثورة أو يعد مرحلة أدنى منها، أو إجهاضاً لها[2]، وهو ذاته لدى آخرين قمة الثورة وألقها الوضيء[3]. والطريقة التي تحل هذه

---

(١) انظر النصوص التي أوردها محمد كامل الخطيب في مجموعته القديم والجديد، والإصلاح والنهضة.

(٢) يرد ذلك غالباً في الأدبيات الماركسية والمنساقين وراءها من المؤدلجين تنظيمياً أو شعارياً، وانعكس الأمر على المقررات التعليمية في المدارس والجامعات فحملت كلمة إصلاح معنى دونياً أو اتهامياً.

(٣) يستعمل جب في كتابه، دعوة تجديد الإسلام الثورة وصفاً لجهود محمد عبده الإصلاحية والتجديدية واستعمل المصطلح ذاته عبد الله حنا في

الإشكالية أن ننظر إلى مضمون المصطلح، أي إلى مفهومه، وليس إلى لفظ، ونقف عند ما يراد منه في نسقه الذي استعمل فيه ووظف، عندئذ سنجد أن دلالات المفردات (الإصلاح، التجديد، التطوير، الثورة) كانت تتلاقى أو تتداخل، تترادف أو تتماهى في فكر حركة الإصلاح الديني وفي كتابات أعلامها ومقاصدهم. وفي المباحث التي درست هذا الفكر على السواء[1].

تبقى كلمة النهضة ـ مفهوماً ومكاناً وزماناً ـ ما المراد بها هنا؟ انها توازي ـ كما أدرك من مختلف استعمالاتها ـ مفهوم التقدم في مواجهة مفهوم التخلف، بغض النظر عن ارتباط أحد هذين المفهومين بالغرب أو بالشرق أو عدم ارتباطه، وبغض النظر عن طريقة تحقيق هذا التقدم بالرجوع إلى الماضي أو بقطع الصلة به، وبغض النظر ثالثة عن مرادفته أو عدم مرادفته لمفهومات التحول والتغير والتجاوز والتخطي، وهو المعنى الذي أراده أصحاب النهضة جميعه ـ فيما قرأت ـ بعيداً عن اتجاهاتهم. وما زالوا يريدونه ويكابدونه ويناضلون من أجله. وسواء اقتصرنا بعد تحديد المفهوم على تضييق رقعة مكان النهضة (مصر) وزمانها (الثلث الأخيرة من القرن الماضي) أو وسعنا منهما ليشمل الأول سائر الأقطار العربية ويضم الثاني قرابة قرن أو أقل (من منتصف القرن الماضي حتى ثلاثينات هذا القرن) فلن نختلف كثيراً في هذين التحديدين (المكاني والزماني) ما دمنا قد اتفقنا على الإطار العام الذي عملت

«التجديد الإسلامي في عصر النهضة» انظر الدين في المجتمع العربي ص/ ٣٣٥ وكذلك فعل صالح الخرفي في دراسته المدارس والمعاهد العليا / ١٣.

(١) انظر الدراسات التي عنونت نفسها بالتجديد خاصة في المراجع اللاحقة.

في نطاقه حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة.

٢. تبدو علاقات الموضوع أكثر تعقيداً من تحديد مفهوماته، ذلك أن الظاهرة الدينية أمر من العسير أن تتفق حوله مختلف الآراء ووجهات النظر قديماً وحديثاً وربما مستقبلاً، فبعضهم ينسبها إلى أمر علوي يتعلق بالماوراء، وبعضهم يربطها بالمجتمع والواقع والحركة. بعضهم يراها نقيض العلم والعصر والتقدم، وبعضهم يراها رديف ذلك كله وطريقه، بعضهم يخلط بينها وبين السحر والتنجيم والخرافة والتقليد، وبعضهم يريد أن ينزهها عن هذا جميعه، ويجعلها خالصة للمطلق، بعضهم يرى الظاهرة محصورة في الإطار الطقوسي والشعائري.. وبعضهم يمدها إلى أوسع من ذلك حتى تشمل الحضارة والمدنية والإنسان... وهكذا كل ينظر إليها وفق موقعه أو موقفه وبالتالي يطلّها ويفسّرها ويقوّمها تبعاً لهذا الموقف أو الموقع.

في هذه الإشكالية أراني أنظر إلى القضية - وبغض النظر عن اعتقادي ـ من زاويتين. أولاهما علمية أو حيادية، وأخراهما موضوعية أو واقعية، أريد بالزاوية الأولى أن أقول أن العلمية تطالبنا أن ننظر إلى الظاهرة كما رآها أصحابها. وأريد بالزاوية الثانية أن أدعي أن المجتمع العربي - شئنا أم أبينا ـ مجتمع تراثي تلعب فيها الظاهرة الدينية دوراً هاماً في صياغته وفي قيادته، ومن الصعب أو المستحيل ماضياً وحاضراً على الأقل أن نلغي هذا الدور الآن نتجاهله أو نرفضه، أو نؤسس وعياً آخر نقيضه، ومن هنا أراني مطالب بأمرين، أو مجبر على أمرين أولهما فحص الظاهرة من داخلها - كما رآها أصحابها ـ، وهي الزاوية التى وسمتها

بالعلمية أو الحيادية، وثانيهما فحص الظاهرة من خلال بعدها الاجتماعي أو أثرها ودورها، وهي الزاوية التي وسمتها بالموضوعية أو الواقعية، وسواء كنا مؤمنين بما وراء الظاهرة أو لم نكن، فالقضية لا أناقشها لأنها تتعلق بالاعتقاد وهو خارج حدود هذه الدراسة[1].

٣. منطلق الدراسة الثالث هو السياق التاريخي للقضية المطروحة للحوار، أعني بذلك أن الوقوف عند حركة الإصلاح الديني كالوقوف عند أية ظاهرة معرفية أو إنسانية أو اجتماعية يجب ألا يتم بمعزل عن ظروفها وملابساتها وأوضاعها بل ضمن إطارها ونسقها العام ومرجعيتها وشبكة علاقاتها المتناسجة، ومن دون هذا الوقوف لا يمكن أن نتبين قيمتها السلبية أو الإيجابية، ونمنحها منزلتها اللائقة، وبالتالي لا يمكن أن نصدر عليها أحكاماً تتسم بالصحة أو الصواب. وهذا يعني بالنسبة إلينا في جملة ما يعني أن دراسة البعد الأفقي للظاهرة مهم كدراسة بعدها الشاقولي، وإذا كان الأول يتم بقياس أطروحاتها إلى ما قبل عصرها وإلى ما بعده فإن الثاني يتم بقياس هذه الأطروحات إلى عصرها الذي وجدت فيه، في القياس الشاقولي نعرف عمق التعبير عن نداء البيئة وعمق التأثير في الواقع، وفي

(١) أحاول في جملة دراساتي أن أفرق بين العقيدة والشريعة فأجعل الأولى ترتبط بالوعي الفردي وبالإيمان. وأجعل الثانية ترتبط بالوعي الجمعي وبالعقل ومصلحة الأمة. والإيمان أمر قلبي لا يمكن الاجتهاد فيه، في حين يخضع كل ما يتصل بتشريعات الأمة ومصالحها إلى الاجتهاد والتغير والحركة. انظر لنا «مستويات الوعي الديني» في كتاب «دعوة إلى الحوار» يصدر لاحقاً.

القياس الأفقي نعرف عمق التطور أو التغير في خطي الفضاء معاً خط السيرورة وخط الصيرورة، وسندرك عقابيل هذين القياسين أو البعدين وأهميتهما في تضاعيف الدراسة ونتائجها.

الخطاب الديني
في عصر النهضة

الخطاب الديني في عصر النهضة

يستطيع الدارس أن يميز بين ثلاثة ألوان من الخطاب الديني في عصر النهضة، أولها الخطاب الفقهي، وثانيها الخطاب الصوفي، وثالثها الخطاب الإصلاحي.

تتبنى الخطاب الفقهي المؤسسات الدينية، ويأتي في مقدمتها عصرئذ الجامع الأزهر الذي كان معقل المذاهب السنية، تدار فيه حلقات الدرس، ويؤمه طلاب العلم من كل فج، وهو كمعظم المؤسسات يخضع لسيطرة النظام الحاكم، ويرتبط به ارتباط تبعية، ويعبر عن وجهة نظره إزاء القضايا المثارة، وما يهمنا في هذا الخطاب أنه كان وما يزال يوصف بأربع صفات تعد خصائص له : أولاها التقليد أو المحافظة أو السكونية، فما يعبر عنه ليس أكثر من مجموعة من الأقوال المرددة لعلماء مضوا، يقاس فيها الشاهد على الغائب، ويفتى فيها، ويعاد إنتاجها دون إنعام نظر أو فحص أو

تجديد. وأخراها رفض الاجتهاد أو التأويل أو أعمال العقل، فما دامت الأحكام موجودة ومقننة فما على الشيخ أو المريد إلاّ أن يحفظها ليقدمها جاهزة وقت الطلب، وكان الاجتهاد تهمة يمكن نعت مقترفه بالكفر أو العصيان أو الخروج على الدين [1]، ويتبع ذلك نفي النقد، فكل حكم أو قول مقدس لا يحق دحضه أو رده أو الاعتراض عليه «قص جناح العقل عند صحة النقل»[2]. الخاصة الثالثة من خصائص الخطاب الفقهي الدائرة المغلقة أو الاكتفاء، سم ذلك ما شئت، فالمهم فيما سميت أن الخطاب يمثل لأصحابه كتاباً جامعاً مانعاً فيه كل شيء، ولا يحتاج إلى شيء، أنه خطاب فوق التاريخ وفوق حركة المجتمع مرتين، مرة بالنسبة إلى إطاره المرجعي، ومرة بالنسبة إلى عالميته، وعلى المستوى الأول يمثل الخطاب إجابات صالحة لكل زمان ومكان، وعلى المستوى الثاني لا يحتاج إلى غيره في مبادلات التأثر والتأثير أو المثاقفات كي ينضج ويستمر. الخاصة الرابعة اعتقاد أصحابه بأنهم واسطة العقد بين لله والبشر، أو النص والمتلقي، هم أهل الرأي والمشورة. بهم تناط الأحكام، وتحفظ العقيدة، وعن طريقهم أو طريق مؤسستهم يتم فهم الدين والوعي به، والتأسيس عليه، يتم الوصول إلى الآخرة.

---

(١) انظر مثل هذه الاتهامات في الإصلاح والنهضة ٧٣، ١٣٢، وزعماء الإصلاح ٤١٣، ٣٢٢، ٣٢، ٣٣٦.

(٢) الدارسون إزاء التصرف الفلسفي فريقان منهم من يجعله خارج الإسلام، ومنهم من يجعله الثورة الروحية فيه، انظر في ذلك: عمر فروخ، التصوف في الإسلام، أبو العلا عفيفي، التصوف بيروت د. ت عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف حلب ١٩٨٦، محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، القاهرة ١٩٨٤.

وفي تلامح هذه الخصائص الأربع للخطاب الفقهي نقول أنه خطاب «العقيدة» الكاملة المكتملة، حلت فيه الحاشية محل المتن، والشرح محل الأصل، واللاحق محل السابق، والسكون محل الحركة. والانغلاق محل الانفتاح، حل فيه رؤية الفقهاء، محل رؤيا الأنبياء.

مع الخطاب الصوفي تتبدل المفردات والوسائل وتبقى الغايات كما هي، وكذلك النتائج، ومن المعروف أن هذا الخطاب في جذره الديني محصور في نطاق الزهد والإحسان، أي في نطاق الأخلاق والسلوك، ولكن التطور الذي طرأ على المجتمع الإسلامي داخلياً وخارجياً جعله يتفرع إلى ثلاث شعب: أولاهما أبقته في حدود الورع والتقشف وانتهت به إلى الحب الإلهي. وأخراها مزجته بالفلسفة العقلية، وأدخلته في متاهات المعرفة الاشراقية، وانتهت به إلى الوقوف عند مسائل تمتد من الحلول إلى الوحدة المطلقة رأى فيها كثير من العلماء خروجاً على بساطة الإسلام وعفويته وتلقائيته[1]. وثالثها صيرته طرائق للذكر وحلقات للرقص والسماع، وخلوات للتفجع والتأوه، ومجموعة من البدع والتمائم والشعوذات أفقدته بها قسماته الوضيئة، وفي جميع هذه الشعب يكمن وجهان للتصوف وجه إيجابي وهو الأقل، ووجه سلبي وهو الأعم، يتجلى الأول في مجاهدة النفس والتمثل بالجانب «الرباني» في الإنسان، والحرص على القيم الخيرة وفي مقدمتها إنسانية الإسلام أو عالميته، ويتجلى الثاني في الجبرية والتواكل ورفض العمل ونبذ الحياة، وإيثار

---

(١) انظر لنا محاضرة بعنوان «التصوف بين الخلاص الفردي والانتحار الجماعي» في «دعوة إلى الحوار» ينشر لاحقاً.

الخلاص الفردي على خلاص الجماعة[1]. ومن سوء حظ هذا التصوف أنه انتهى في ظل العثمانيين وفي نهاية القرن التاسع عشر - عصرنا الذي نتحدث عنه - إلى أن يطغى فيه الوجه السلبي القاتم على كل ملامح وجهه المنيرة [2].

يتصف الخطاب الصوفي في عصر النهضة بأربع صفات أو خصائص يتداخل بعضها مع الخطاب الفقهي ويختلف عنه بعضها الآخر. الصفة الأولى أنه خطاب أخروي، فمجاله الذي يتحدث فيه ما بين السماء الدنيا حتى السابعة وما فوقها من عالم ما بعد الموت، لا نعلم عنه إلا ما أخبرنا به، وإذا كان الإسلام يحض على الجمع ما بين الدنيا والآخرة (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسَ نصيبك من الدنيا) فإن هذا الخطاب يكتفي بالنصف الأول من النص. الصفة الثانية أنه خطاب استلابي يلغي عقل الإنسان وإرادته واختياره ومسؤوليته وعلمه وعمله ويجعله مدبراً على فعل أي شيء ما دام لقي خلقته وحركته وصنعته مشيئة فوق مشيئته. قضت عليه بقدر مسبق ولا حيلة له إزاء ذلك ولا إرادة. الصفة الثالثة أنه خطاب مسيس أو تابع أو موظف، قل ما تشاء فالنتيجة

---

(١) انظر في ذلك توفيق الطويل، التصوف في مصر إبان العصر العثماني، مصر د.ـ، وعبد الرحمن الوكيل. هذه هي الصوفية، وطه عبد الباقي سرور، التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، مصر د.ت.

(٢) برغم أن بعض الطرق الصوفية وقفت في مواجهة الاستعمار الخارجي كما وقفت في مواجهة الاستغلال الداخلي مثل السنوسية والمهدية فإن معظم أصحاب الطرق وظفوا طرائقهم لخدمة الجهتين معاً، أنظر فروج، مرجع سبق ذكره. وعبد الله حنا، مرجع سبق ذكره، ولويس غارديه أهل الإسلام، دمشق ١٩٨١.

أنه خطاب غير بريء من جهتين على الأقل، من جهة السلطة الحاكمة ومن جهة السلطة الوافدة، الأولى تبعد به الجماهير عن التفكير بمصائرها، والثانية تسخره لمآربها، وكلتاهما على السواء تجعله خدراً للعقل وللحس[1]، الصفة الرابعة أنه خطاب احتكاري، مثله في ذلك مثل الخطاب الفقهي ـ تقوم به مجموعات، أو بكلمة أدق يهتف به أفراد يعدون أنفسهم وسائط ضرورية مقدسة وملهمة بين العبد والخالق، وأنه لا مندوحة لمن أراد العبور إلى الآخرة أن يمر ببرزخهم.

بهذه الصفات نقول عن الخطاب الصوفي كما قلنا عن الخطاب الفقهي أنه خطاب «الحقيقة» الكاملة المكتملة، حلت فيه الواسطة محل النبع، والآخرة «الباقية» محل الدنيا «الفانية»، والمشاعر الوجدانية والأذواق محل الأذهان والعقول والأفكار، حلت فيه رؤيا الأولياء محل رؤى الأنبياء.

ويجيء الخطاب الثالث، خطاب الإصلاح الديني ليتوجه إلى فكر الإنسان المسلم. وإلى عقله أولا يتوجه، يطالبه بأن يجمع بين الدنيا والآخرة، بين التنظير والتطبيق، الرؤية والسلوك، الواقع والممكن، يلغي الوسائط والبدائل والأوثان، يتجاوز الخلافات والمذاهب والطوائف، وينهل من النبع، النص الأصيل مباشرة ويعب، حيث الواحد قبل الكثرة، ويجول في مباحث «الشريعة» وهي متون جاءت من أجل الإنسان وفي سبيل سعادته، يفسرها ويحللها ويجتهد ما آمكنه في تأويلها حتى تساير ركب الحضارة والعصر.

---

(١) انظر تشارلز آدمز، الإسلام والتجديد في مصر / ٣١

من هم أعلام هذا الخطاب وما أوجه الخلاف والاتفاق فيما بينهم، وما المؤثرات والعوامل والأسباب التي عملت على بلورة أفكارهم وصياغتها، ثم كيف عبر هذا الخطاب عن قضاياه وكيف أوضحها وعرضها ودافع عنها في مواجهة الخطابين السابقين مرة، وفي مواجهة الخطاب الليبرالي العلماني الذي كان يدعو هو الآخر إلى التغيير والتقدم - مرات؟ هذا هو موضوع الدراسة التي ندبنا أنفسنا لها.

وقبل أن نوغل في هذا الخطاب الإصلاحي أراني مضطراً أن أشير إلى أمرين أولهما أن بعض رجالات حركة الإصلاح الديني كانوا في أوائل حياتهم من المتصوفة، ولاذوا بالخطاب الجواني فترة من الزمن مثل الأستاذ الامام، ولكنهم سرعان ما خلفوه إلى خطاب الإصلاح حين وجدوا فيه تعارضاً جذرياً بينه وبين ما يهدفون إليه أو ينشدون، أنه التحول الذي طرأ على فكر محمد عبده يوم التقى بالأستاذ الأفغاني، وانتقل بهذا اللقاء من الصوفية إلى التيمية أو الرشدية أو المزج بينهما[1].

الأمر الثاني أن عنف الصدام الذي كان بين الخطابين السابقين من جهة وهذا الخطاب الإصلاحي من جهة أخرى وقسوة الاتهامات التي كيلت له ولأصحابه من قبلهما، ومن بينها العمالة والخيانة والزندقة والكفران لا يمكن تفسيرها بدوافع دينية صرف تعدها مجرد وجهات نظر متباينة إزاء الدين بقدر ما تفسرها

---

(١) المرجع نفسه/ ٩٠ - ١١٠، وأحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامي / ٨٥.

عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية اتخذت من الدين غطاء لها، إنها عوامل المصالح الطاغية - على الهموم والقضايا - في كل زمان ومكان. [1]

(١) نضيف إلى هؤلاء من الجزائر عبد القادر الجزائري (١٨٠٧-١٨٨٣) وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٧-١٩٤٠)، ومن تونس الطاهر بن عاشور (١٨٨٩-١٩٧٣) ومن الجيل اللاحق محب الدين الخطيب (١٨٨٦-١٩٦٩) وصلاح الدين القاسمي (١٨٨٧-١٩٣٦) وشكيب أرسلان (١٨٦٩-١٨٤٦) وسواهم.

أعلام

الإصلاح الديني

أعلام الإصلاح الديني

إذا استثنينا رائد النهضة العربية المبكر رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) ومن عاصره من أفراد جيله، أو من نحا نحوه في الإصلاح العام مثل خير الدين التونسي (١٨٠١ ـ ١٨٧٩) وعلي مبارك (١٨٣٢ ـ ١٨٩٣) فإنا نبيح لأنفسنا أن نبدأ حديثنا عن حركة الإصلاح الديني بعلمها الأول وباعث يقظتها جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ـ١٨٩٧) ثم بتلميذه اللامع محمد عبده (١٨٤٩ـ١٩٠٥) ورفيقه في الثورة العرابية عبد الله نديم (١٨٤٥ـ١٨٩٦)، وبتلميذه الذي أرخ له ونشر تعاليمه رشيد رضا (١٩٦٥ـ١٩٣٥) ومن زامنه حتى أوائل القرن كعبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ـ١٩٠٢) وعبد القادر المغربي (١٨٦٨ـ١٩٥٦) وسواهم[1]. فهؤلاء جميعاً ومن خلال ثلاثة أو أربعة

(١) انظر الإسلام والتجديد / ١٥، ٦٠ والمجددون في الإسلام / ٥٢٠ وزعماء الإصلاح / ٧٠، ٣١٠.

أجيال مثلوا صوت الحركة ومعالمها على الطريق.

ولئن كنا ذهبنا منذ البداية إلى أنهم عبروا عن الحركة بالقوة إلا أنهم لم يشكلوها بالفعل فلأنهم لم يتبنوا مشروعاً واحداً محدداً بقدر ما دعوا إلى خطوط رئيسة انطلقوا في صياغتها من الإسلام كما تصوروه. وفي نطاق هذه الخطوط العامة وعلى مساحة مكانية تمتد من حلب حتى تونس، ومساحة زمانية تصل إلى نصف قرن يمكن أن نتبين بعض الاختلافات فيما بينهم، سواء أكانت هذه الاختلافات تتعلق بالمهمة أو الطريقة أو الموقف أو التأثير احصرها في النقاط الآتية:

١ ـ للإصلاح طريقان أحدهما يبدأ من أعلى، وثانيهما يبدأ من أدنى، الأول يهدف إلى التغيير الفوري بواسطة الانقلاب أو الثورة، والثاني يهدف إلى التغيير المندرج بتهيئة الشعب واعداده وتنشئته وتربيته، ويبدو أن الأفغاني سلك الطريق الأول في حين آثر محمد عبده الطريق الثاني[1].

٢ ـ كل من آمن بالثورة ربط إصلاحه بالسياسة، وكل من آمن بالتربية استقل به عنها، وهذا ما حدث للعلمين السابقين، فالأفغاني لم ير الإصلاح إلا من خلالها، ومحمد عبده لم يره إلا بعيداً عنها، وربما كان هذا مصدر الجفوة التي كانت بينهما، ومن المعروف أن الأستاذ الإمام آمن بالعنف السياسي مثلما آمن به الأفغاني حين التقاه أول مرة، إلا أنه وبعد إخفاق الثورة العرابية ونفيه وتشريده وتنقله في الآفاق وعودته إلى

(١) انظر زعماء الإصلاح / ١٧ والأسس النظرية / ٨٨.

مصر ومهادنته الإنجليز رفض قرن الإصلاح بالسياسة، وصب كل جهوده في ميدان التربية [1].

٣ ـ في بداية عصر النهضة دخلت مصر عهد الاحتلال البريطاني لها، أما سورية فكانت ترسف في نير الاحتلال العثماني، ومن هنا ندرك التباين في طبيعة العلاقة بين الإسلاميين المصلحين المصريين والسوريين من جانب \والمحتلين الإنجليز والعثمانيين من جانب آخر، فالأولون لم تكن بينهم وبين العثمانيين وجامعتهم الإسلامية أية مشكلات بخلاف الآخرين الذين عانوا منهم ما عانوا، ويمكن أن نرتب على هذا التباين في العلاقة ثلاثة ارتباطات مختلفة وبالتالي ثلاث طبائع لماهية الإصلاح الإسلامي: الأول تمثلها دعوة الأفغاني إلى الإصلاح في ظل الخلافة الإسلامية، ومن أجل ذلك سعى إلى وحدة الإسلام والمسلمين، وجعل هذه الوحدة هدفه المباشر والمعلن. و الثانية تمثلها دعوة محمد عبده إلى الإصلاح في ظل الوطنية، ومن أجل ذلك نفسر صدامه أو مهادنته للخديوي مرة وللإنجليز أخرى. والثالثة تمثلها دعوة الكواكبي إلى الإصلاح في ظل القومية، ومن أجل ذلك نفهم مجابهته العنيفة لآل عثمان. وبرغم هذا التباين في اتجاهات الإصلاح أو علاقاته الكونية والوطنية والقومية فإنه ينبع لديهم جميعاً من الإسلام ويعدو إليه.

---

(١) انظر عبد الله حنا، مرجع سبق ذكره / ٣٢٧، وهشام شرابي، النظام الأبوي ببيروت ١٩٩٢، أو البنية البطركية بيروت ١٩٨٧ ومقدمات لمجتمع عربي، بيروت ١٩٨٥.

٤ ـ يحلو لبعض الدارسين أن يصنف أصحاب الحركة تصنيفاً طبقياً فيرى أن أزمة فكرهم المثالي والإصلاحي والتوفيقي نابعة من أزمة طبقتهم البورجوازية الكبيرة أو الصغيرة التي ينتسبون إليها أرومة بالمنبت أو اكتساباً بالوضع أو التطلع [1] ـ وهذا وارد ـ ولكن ثمة أموراً كثيرة تطرح نفسها في هذا الصدد من الصعب أن نفسرها باللجوء إلى المفهوم الطبقي أو نجد لها أجوبة في نطاقه، من ذلك أن بعض هؤلاء قلوا أو كثروا نشأوا نشأة ريفية وظلوا طوال حياتهم يعانون الفقر في شتى صنوفه، وأن بعضهم الآخر ولا سيما النقابي التونسي الطاهر الحداد من الجيل الرابع الإصلاحي بقي مخلصاً لنشأته وطبقته ومفاهيمه العمالية النقابية، ومع ذلك ما تخلى قط عن أطروحاته الإصلاحية في ضوء العودة إلى الإسلام. وأن فريقاً ثالثاً منهم ما فتئ يربط وجهات نظره بالحياة وحركة الواقع في حدود الإمكان ولم يكتف بالهتاف الأبح ولو أدى به الأمر إلى المجافاة والاتهام. وأن قسماً خامساً تمرد على الكثير مما تواضعت عليه الطبقة المتوسطة ليقول بأطروحات تعد في أزمانها وربما حتى الآن ثورية من مثل العقلانية والحرية والتعددية والعدالة ومن منظور إسلامي صرف مما يتجاوز العديد من الشعارات التي ما برحت تدور على الساحة من دون أن يكون لها رصيد من واقع أو حياة.

---

(١) بدأت مواقف الماركسيين تتبدل إزاء الطبقة البرجوازية ومفهوم البرجوازي الصغير من الثمانينات حتى إذا وصلت إلى التسعينات رد شرف البرجوازية وأعيد إليها الاعتبار.

ولست أقصد من إثارة هذه الأمور أن أنحي التفسير الطبقي جانباً بقدر ما قصدت آن أقول أنه آن الأوان لأن نضع الأمور في أنصبتها، وندرس الوقائع كما هي بعيداً عن القوالب المسبقة والمقولات الجاهزة، آن للفكر الحر ألا تعميه الأشعة الحمراء وما فوقها وما تحتها بعد أن تبين لكل ذي عينين البون الشاسع بين ما يطرح وما يمارس أولاً، والبون الشاسع بين ما قيل عن البورجوازية وما يقال عنها الآن [١].

٥ ـ من بين أعلام حركة الإصلاح الديني يبرز اسم الشيخ محمد عبده فهو الأكثر تنظيراً وكتابة وجهداً ووعياً وتأثيراً في عصره ومن بعد عصره، صحيح أنه لم يكن الباعث الأول على النهوض الإسلامي كما كان أستاذه الأفغاني، إلاّ أنه كان المؤسس والباني والداعية الحق، لقد قام بدور المصلح الإسلامي الأعظم ـ فيما أرى، لأنه تخطى التقليد إلى النقد، وأعمل الفكر، وأعاد قراءة التراث وإنتاجه وصياغته، وأشاع جواً تتفس فيه وأفاد منه واستقى من معينه كل من أتى بعده، وقدم في حدود عصره ـ رؤية وتصوراً وأطروحات ما تجاوز عصره، فلا غرابة أن نجد لديه ما لا نجده عند سواه من معالجة لشتى قضايا الإصلاح الديني وما أكثرها، ولا جناح علينا ولا بأس أن نولي فكره في هذه الدراسة جل الاهتمام والاحتفال [٢].

---

(١) الكتب التي تناولت منزلة الإمام كثيرة، انظر خاصة منها في المراجع الإسلام والتجديد، زعماء الإصلاح، تاريخ الأستاذ الإمام ومحمد عبده لعمارة.

(٢) انظر للكاتب دراسة بعنوان «النهضة الأوروبية وعلاقتها بالعرب». الموقف الأدبي ع / ٢٦٢ دمشق ١٩٩٣.

المؤثرات العامة في الحركة

المؤثرات العامة في الحركة

لا تنشأ الحركة أية حركة من فراغ وفي فراغ، وحركة الإصلاح الديني مثلها في ذلك مثل جميع الحركات الإصلاحية تأثرت بغيرها حتى تلامحت، وأثرت في غيرها حتى تجلت، ويمكن للدارس تحت هذا العنوان أن يتحدث عن مكونات أو دوافع أو أسباب كما يتحدث عن مؤثرات أو مبادلات ثقافية، وبغض النظر عن التفريق المنهجي الذي نستطيع أن نقيمه بين هذه المصطلحات ولا سيما بين المكونات والدوافع والمؤثرات فسنجعل الجميع الآن ينتسب إلى حقل واحد من الدلالات المعرفية يترادف في نطاقه السبب والنتيجة، الغاية والواسطة، الدافع والمكون، ولا تثريب علينا في ذلك ما دام المؤثر قد يكون فاعلاً ومفعولاً، عاملاً يصنع الظاهرة وأحد تجلياتها في الوقت نفسه.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن التفريق بين ما هو

خارجي دخيل، وافد أو طارئ، وبين ما هو داخلي، مستقر أو دائم غير وارد في تصورنا لأنهما معاً وجهان لعملة واحدة في الظاهرة، وحين يصوغانها أو يحوكانها لا يصنعان ذلك بوصف أحد الوجهين خارجاً والآخر داخلاً، أو بوصف أحد الوجهين متحركاً والآخر ثابتاً بل بوصفهما خطين متداخلين وضروريين لنسخ الظاهرة في لحمتها وسداها، المباشرة هنا كغير المباشرة، والغريب كالمألوف، والبعيد كالقريب، والجوهري كالعارض، والمتحول كالثابت، والهجين الدخيل كالأصيل.. جميعها خيوط تتشابك وتتناسج لتركب التجربة ـ الرؤية. وكل ما يمكن أن ندعيه أن الغريب الطارئ أو الدخيل الأجنبي لا قيمة له ولا أهمية إذا لم يجد مكانه أو موقعه في التربة. أو إذا لم تكن التربة مهيأة أو مستعدة لقبوله ومتفتحة لاستقباله. ومن المؤسف أن معظم الذين يتحدثون عن مؤثرات وافدة يتجاهلون الدور الكبير الذي تلعبه عملية التلقي أو الاستقبال الفردي أو الجماعي، الكامن أو الظاهر في قضية المثاقفة.

أستطيع أن أرد المؤثرات (المكونات والدوافع) التي كانت وراء حركة الإصلاح الديني إلى جملة من العوامل لعل أهمها وأخطرها:

١ـ برغم إرهاصات الإصلاح التي يمكن أن نعثر عليها قبل حملة نابليون على مصر والاحتكاك بالعرب فإن الحملة ذاتها وما أعقبها من تلاقح أو غزو حضاري تعد بداية النهضة، أو نقطة انعطافها وتحولها، فقد أشعلت لهيبها، وأزكت أوارها على مدى أجيال، ومن سوء حظ العرب خاصة والمسلمين عامة أن كان لقاؤهم بالغرب وحضارته منذ البواكير فاجعاً ومؤلماً أوقعهم في

مـأزق مـا زالـوا يكـابدون عقابيلـه حتـى الوقـت الحـاضـر، لسـبب بسـيط أنـه اقـترن لديهـم بـالتقدم مثلمـا اقـترن بالاسـتعمار، أي اقـترن بـالوجود مثلمـا اقـترن بـالإلغاء والاضمحلال.[1]

وعلـى امتـداد قـرن كـامل كـانت المؤثـرات المعنويـة ـ الفكريـة والثقـافيـة ـ إلـى جـانب المؤثـرات الماديـة ـ تنثـال علـى السـاحة وتتدفق، وتحمل مع انثيالها وتدفقها وجهـات نظرهـا إزاء إشـكالية التقدم والتخلف، ومن جملتهـا مسـائل النهـوض والإصـلاح والتمديـن والـترقي، وعلاقـة ذلـك كلـه بـالثورة والديـن، فعكـف عليهـا هـؤلاء المصلحون يقرأونها ويعبون منها ويتأثرون بها، ويحـاولون أن يقرنـوا مبادئها إلى مبادئ الإسلام، أو يقرأوا إسلامهم في ضوئها، حسـبنا أن نذكر مبـادئ الثـورة الفرنسـية ومـا أحدثتـه في نفوسـهم مـن هـزة وانفعال[2]، وكتابات عن الحضارة والمدنية تأثروا بهـا حتـى النخـاع وجهدوا في أن يترجموها.[3]

٢- ويمكن أن نفرع عـن هـذا المؤثـر الغربـي الوافـد حركـة الإصـلاح الديني البورتستانتي التي قادها لوثر في وقت مبكر، واطلع عليها

---

(١) انظر رئيف خوري / الثورة الفرنسية وأثرها، وتشارلز أدمس. الإسلام والتجديد / ٦٥.

(٢) انظر موقف الأفغاني من كتابات غيزو عن الحضارة ومحاولات تطبيقها على الفكر الإسلامي في حوراني. الفكر العربي / ١٤٤.

(٣) يشير رشيد رضا إلى لوثر في مقالة نشرها عام ١٨٩٩ بالرجل العظيم وأمام المصلحين، انظر الإصلاح والنهضة / ٢٨٧، وكان الأفغاني قبله قد أعجب به وبحركته، وتطلع إلى أن يقوم في دار الإسلام بما قام به هو في دار الغرب، انظر مقارنات بين الحركتين وأحاديث عن التأثر والتأثير في عبد الله حنا. مرجع سبق ذكره. والشاذلي / ٧١ ـ ٧٨.

الأفغاني وغير الأفغاني، وحاول أن يتمثلها ويحذو حذوها، وإذا ما أغفلنا جوانب كثيرة من التباين بين الحركتين حركة الإصلاح الإسلامي وحركة الإصلاح اليورتستانتي فإن الإطار العام الذي عملت فيه الحركتان يكاد يكون واحداً فكيف إذا أضفنا إليه إطلاع أصحابنا عليه وإعجابهم به وبأطروحات صاحبه[1].

٣- ومع ذلك فإن هذه المؤثرات الخارجية الوافدة ما كان لها أن تجني فوائدها لولا الأرض المعدة للقبول، ولولا محاولات إصلاحية ونهضوية تمت في مسيرة تراثنا العربي ـ الإسلامي وتأثر بها المصلحون، أو وجدوا أنفسهم يستلهمونها، ويقيسون حركتهم إليها، من هذه المحاولات نذكر موقف المعتزلة من أمر العقل، والأشعرية في بعض جوانبها وأطروحاتها، ومدرسة ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية في الرجوع إلى النص وتجاوز التصوف والتقليد، والنزعة الرشدية لدى صاحبها وسواه، والتي أحدثت ثورة منقطعة عما قبلها وعما بعدها، وتوجهات ابن خلدون في التحليل الاجتماعي وتعليل قيام الدولة وسقوطها.. جميعها محاولات يمكن تلمسها والتأسي بها، وقد قرأها المصلحون على اختلافها، كما قرأوا تراث الأمة فشدتهم وأعجبتهم وجرأتهم على هذا الذي قالوه وذهبوا إليه.[2]

---

(١) أشارت معظم الدراسات التي أثبتناها في قائمة المراجع وتناولت ثقافات المصلحين إلى تأثرهم بهذه المحاولات برغم اختلافها وتباينها في بعض أطروحتها.

(٢) حين زار الشيخ رشيد رضا الجامع الأموي في بداية القرن وخطب فيه انهال عليه العامة بالضرب واتهموه بالوهابية، وليس من شك في أن للسياسة دوراً في هذه التهمة يعود إلى الخلاف الذي كان بين العثمانيين وصنيعتهم أبي الهدى

٤ـ وكما فرعنا عن المؤثر الأول الحركة البروتستانتية نفرع عن هذا المؤثر الحركة الوهابية التي كانت أقر إليهم وإلى عصرهم، ومن المعروف أن محمد بن عبد الوهاب الذي تأثر بمدرسة ابن تيمية ونحا نحوه في الفكر والسلوك ثار على الوضع الذي آل إليه وضع الدين، وضع البدع والأهواء والطرق ووسائل التزلف والتوسل حتى أضحت هي الدين ذاته، ودعا إلى نبذ الوسائل بين العبد وربه مهما تكن، ورفض الفلسفة والتصوف معاً، وألح على الرجوع إلى النص، وكان لهذه الدعوة التي حصرت إصلاحاتها في حدود العقيدة تأثير فيهم أي تأثير حتى وصف أصحابها من قبل خصومهم بالوهابيين، إشارة إلى خروجهم على الدين كما تفهمه العامة. [1]

٥ـ تناسبت المؤثرات الخارجية والداخلية لتطرح على المصلحين الدينيين وغير الدينيين إشكاليتين متداخلتين معاً ومنذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الوقت الراهن أولاهما إشكالية الانحطاط والترقي، أو إشكالية التخلف والتقدم، وأخراهما إشكالية البقاء والتأثر، أو إشكالية الوجود والغزو التي عبر عنها بالأصالة والمعاصرة، وتعني الإشكالية الأولى كيف للأمة أن تتقدم وتخرج من حالة تخلفها، وتعني الإشكالية الثانية كيف

الصيادي من جانب وحركة الثورة العربية بقيادة الشريف حسين من جانب آخر. انظر في تأثر حركة الإصلاح بالوهابية هاملتون جب / ٤١ ــ ٤٢ والصعيدي / ٤٨٠، وحنا / ٣٧، وأحمد أمين / ظـ / ٣١٤.

(١) انظر هذا القول في الإصلاح والنهضة / ٣٧٠ ويرد شبيه بهذا قول ينسب إلى محمد عبده وإلى سواه أنظر: أسس التقدم / ٤٢٠.

لهـذه الأمـة أيضـاً أن تحـافظ علـى وجودهـا وهويتهـا وتعيـش حضارة غيرها أو تتقبل غزوه في آن ؟

وليس من مهمتنا هنا أن نتتبع هذه الإجابات، فحديثنا ينصب على واحدة من هذه الإجابات هي إجابة المصلحين الدينيين، ويكاد يجمع هؤلاء على رأي واحد نقرره قبل الخوض في أسس الإصلاح الديني التي طرحوها، ذلك هو تفريقهم بين الإسلام والمسلمين والذي عبر عنه الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم تعبيرات شتى خلاصتها أن الإسلام الذي دعا إليه القرآن شيء وأن المسلمين الذين يعيشون الآن لا علاقة لهم به. أو هم شيء آخر. يقول الأفغاني[1]: «إن القرآن يدعو غير الأوروبيين إلى الإسلام، وينهاهم المسلمون عنه، فالواجب علينا أن نثبت لهم أننا غير مسلمين حتى يمكن أن نجتذبهم إلى الإسلام ونحسن اعتقادهم فيه».

ما الإسلام الذي دعا إليه هؤلاء المصلحون، وما أسسه ومفهوماته، تشكل الإجابة عن هذا التساؤل محور الدراسة وجوهرها.

---

(١) من الطبيعي أن يقف الفقهاء والمتصوفة والعلمانيون في مواجهة هذه الأسس بعضها أو كلها، وإلى جانبهم أيضاً أهل الغرب أنفسهم، وأذكر في هذا الصدد قول كرومر «ما يقدم على أنه إسلام لا علاقة له بما نعرفه عنه» انظر حركة التجديد /٧/ ٢٠٠ وزعماء الإصلاح / ٣٢٠.

أسس الإصلاح الديني

أسس الإصلاح الديني

نريد بالأسس مجموعة المواقف والقضايا والمقاصد والغايات، الوسائل والطرائق التي أقام عليها المصلحون نظريتهم الإصلاحية في الرقي والتقدم، وكما فعلنا مع المؤثرات نفعل هنا فلا نميز بين الغايات والوسائل، ولا بين المقاصد والإجراءات باعتبارها جميعاً إطار العمل الذي جالوا في نطاقه، وسنرتب هذه الأسس بشكل دائرة يبدأ من الرؤية والتصور والمفهوم، وينتهي إلى الطموح والغاية، وما بينهما درجات دولاب دائري يمكن أن تتقدم إحداها أو تتأخر لا يهم ما دامت جميعها وجوهاً متعددة لقضايا الحركة وآرائها.

وقبل أن نعرض هذه الأسس نورد الملاحظات الأربع الآتية:

١- جميع هذه القضايا ووجهات النظر قدمت على أنها إسلامية الهوية بغض النظر عن مدى تأثرهم فيها بقراءاتهم الغربية،

وبغض النظر عن مدى قربها أو بعدها عن الإسلام كما يفهمه سواهم، إنها الإسلام كما فهموه هم وعبروا عنه. [1]

٢ـ معظم المصطلحات والمفهومات التي أقيمت عليها الأسس يجب أن تفهم في حدود أنساقها واستعمالاتها، وألا تحمل أكثر مما تحتمل، فمفردات مثل العقل والعلم والحرية والتعددية.. الخ، المستخدمة في معجم حركة الإصلاح قد لا تعني ما تعنيه لدينا الآن.

٣ـ قدم المصلحون مشاريع كثيرة لدعواتهم ضمت في معظمها هذه الأسس، مفردة أو مجموعة، والمحاولة التي تقوم بها هي خلاصة قراءة هذه المشاريع ونصوص الإصلاحيين والكتب التي تحدثت عنها. [2]

٤ـ وهذه القراءة لا تقوّل النصوص ما تحتمل بقدر ما تعبر عن استجابتها لها وفهمنا لها في ضوء أمرين أولهما ما عبرا عنه من خواطر بصورة مباشرة، وثانيهما ما نشدوه أو طمحوا إليه من آراء بصورة غير مباشرة، وفي لقاء الأمرين تكون قراءتنا لسطح النص وعمقه، ظاهره وباطنة، محكمة ومتشابهة، وليس لوجه واحد من وجوهه.

---

(١) من هذه المشاريع مشروع الأفغاني، انظر حركة التجديد / ١٧ ــ ١٩، ومشروع المغربي أنظره مع تعليق رشيد رضا في الإصلاح والنهضة / ٣٦١، ومشروع محمد عبده بينهما، ويشير فيه إلى أنه احتفى بدعوته الإصلاحية بالاجتهاد ونبذ التقليد واللغة والنقد والرجوع إلى النص، انظر رسالة التوحيد / ٨٠، تحقيق محمد عمارة، وزعماء الإصلاح / ٢٣٠.

(٢) انظر زعماء الإصلاح / ٨٣ والأسس النظرية / ٧٠

سنمس كل أساس من الأسس مساً رفيقاً وسريعاً.

١ ـ **الرؤية :** ليس أسس الإصلاح الديني إلا جزءاً من كل عام يشمل الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي، ولا يمكن عزل بعض هذه الأنواع من الإصلاح عن بعضها الآخر، وبكلمات أخرى لم يكن يعني الإصلاح الديني لديهم إصلاح العقيدة ـ كما كان الأمر لدى الوهابية ـ بل كان يعنى إصلاح الحياة [1]. وإذا كنا سنفرد للجانب الفكري أو الديني هذا الحيز فلأنه عندهم هو الأساس.

٢ ـ **التصور:** وقد قادتهم هذه الرؤية إلى تصور لمعنى المدنية، نقلوه عن الثقافة الغربية وطبقوه على الإسلام، وخلاصته أن الدين الإسلامي ليس دين عبادة وعلاقة معرفية بالرب فحسب يهتم بقضايا العقيدة والإيمان، وإنما هو دين حضارة يهتم بالقيم الحياتية للإنسانية وللأمة وبالقيم الذاتية للفرد على حد سواء، وبذلك قرروا أن مدينة الإسلام ترتبط بالتقدم المتجه دائماً نحن هدفين التطوير الاجتماعي أي زيادة القوة والرفاهية، والتطوير الفردي أي تطوير المواهب والإمكانات، وقد كان للأمة الإسلامية في

(١) كان كرومر يردد أن الإسلام والحضارة لا يجتمعان، وألفت كتب عديدة ردت عليه انظر في ذلك الفكر العربي / ١٤٤ ـ ١٤٥، وأسس التقديم / ٢٥٦ ـ ٤٠٦، ٢٣٦، وقد طور مفهوم العلاقة بين الإسلام والمدنية في وقت لاحق فكتب مصطفى الغلاييني كتابه « الإسلام روح المدنية » بيروت ١٩٣٠.

بداية أمرها مثل هذين الهدفين. [1]

٣ ـ **المفهوم:** يذهب أكثر زعماء الإصلاح إلى فهم خاص لمفردة الإسلام تباين ما هو عليه العرف العام، ومؤدى هذا الفهم أن الكلمة كما وردت في القرآن ليست اسماً على دين محدد وإنما هي اسم للدين المشترك من لدن إبراهيم حتى محمد، أنها لديهم تعنى الأيمان بالله والتسليم له والعمل الصالح، وبكلمات أخرى تعني التوحيد والإخلاص والسلوك. [2]

٤ ـ **البعد:** الغرب جزء من الإنسانية، وحضارة العصر هي حضارته، ولا باس آن نتأثر به، ونأخذ منه، ونتعرف إليه، صحيح أنه يحاول أن يغلبنا على أمرنا، ويستعمرنا، إلاّ أنه من الصحيح آيضاً أننا في علاقتنا به على طريق نقيض، نحتاج إليه ونهرب منه ونرفضه، علينا أن نتعلم علمه لنحاربه به، ومهما أوغلنا في هذا العلم فعلينا آلا نأخذ منه إلا ما يفيدنا، ولا يتعارض مع وجودنا وشخصيتنا، يجب آن

---

(١) طور هذا المعنى محمد عبد الله دراز حتى اكتمل في كتابه «الدين ـ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، بيروت، د.ت. وانظر في الموضوع زعماء الإصلاح / ١٥٣، وفي المعنى ذاته فهمي هويدي «الله ليس منحازاً لأحد». صلى الله عليه وآله وسلم / ٣٥. مجلة العربي. عدد حزيران ١٩٨٠.

(٢) انظر في ذلك افتتاحيات المنار إذ يركز صاحبها على أن من غاياتها التنشيط على مجاراة الأمم في الأعمال النافعة، الإصلاح والنهضة / ٢٦٥. ودعوة تجديد / ٤٤ ـ ٤٧، وقد طور هذا المعنى لاحقاً في دراسات أنور عبد الملك وبرهان غليون، انظر للأول الفكر العربي في معركة النهضة بيروت ١٩٧٤، وانظر للثاني، اغتيال العقل بيروت ١٩٨٧.

يبقى ثمة فاصل ـ مهما كبر أو صغر ـ بيننا وبينه.[1]

٥ ـ **الحالة:** رأينا أن واقع المسلمين شىء وإسلامهم شىء آخر، ومن هنا رفض أصحاب الحركة كل ما يمت إلى هذا الواقع بصلة، ومن ذلك كل الدخائل التى يظن أنها من الإسلام وهى ليست منه في شىء من مثل إنكار الأسباب والبدع، والتواكل، والجبر، والخرافات، والتوسل.. الخ.[2]

٦ ـ **الوعي:** يؤمن أصحاب الحركة أن التراث الإسلامى على جميع مذاهبه وتشعباته وفرقه تراث مشترك للجميع، ومن حق المسلمين بل من واجبهم أن يلتفتوا إليه، ويستقوا منه، يأخذون من المعتزلة مثلما يأخذون من الأشعرية ويستلهمون الشيعة مثلما يستلهمون السنة، لم يكن غريباً والحالة هذه أن يوقظ الأمة «شيعى» هو الأفغانى ويغذ على الدرب معه «سنى» هو محمد عبده، ولكن الغريب أن نؤمن بالفرقة ودينننا يدعونا إلى التوحيد[3].

٧ ـ **التجاوز:** وبرغم هذا الوعى والدعوة للرجوع إلى التراث

---

(١) يقول صاحب المنار محمد رشيد رضا في مقدمة مجلته عام ١٨٩٩ «غرض هذه المجلة شرح الدخائل التي ما زجت عقائد الأمة، والتأويلات الباطنة التي شبهت الحق بالباطل حتى صار الجبر توحيداً. وإنكار الأسباب إيماناً، وترك الأعمال توكلاً، ومعرفة الحقائق كفراً وإلحاداً. والتسليم بالخرافات صلاحاً، واختبال العقل وسفاهة الرأي ولاية وعرفاناً، والتقليد الأعمى علماً ويقيناً». انظر النص في الإصلاح والنهضة / ٢٦٦ وفي المعنى ذاته دعوة تجديد / ٤٩، وأسس التقدم / ٢٠٨.

(٢) انظر، الفكر العربي / ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٣) انظر أسس التقدم / ٢٥٧.

المشترك فإن على المسلمين اليوم أن يتجاوزوا في فهمهم للإسلام المرحلة التاريخية التي فشا فيها علم الكلام فتفرقت الأمة، وتعددت طوائفها ومذاهبها الفقهية فاختلف وتحاربت، أن عليهم أن يتجاوزوا كل ما لا يمت إلى بساطة الإسلام وعفويته وتلقائيته، يتجاوزون الفروع ليلتقوا عند الأصول.[1]

٨ ـ **الواقع**: ونقطة الانطلاق في هذا التجاوز، التفتيش واللقاء معاً هو الواقع، الواقع الذي نحياه ونعيشه بقضاياه الساخنة، ومشكلاته الطاحنة، وضروراته اللازمة، ماذا يفرض علينا الواقع هو ما نبحث فيه، وما يثيره في حياتنا من حاجات ومشكلات هو ما نعالجه، وليس ما يفرضه علينا الماضي (الزمان) أو الغرب (المكان)[2].

٩ـ **الأصل**: لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، العودة إلى الأصل من النبع الحالم هو الأمل الباقي لهذه الأمة حتى تتجاوز محنتها وفرقتها وأزمتها المستحكمة، يقول الأفغاني [3]: «علاج الأمة الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها. والأخذ بأحكامه على ما كان في بداياته»، والعودة إلى الأصل تعني أمرين أولهما أن الإسلام في قرآنه وحديثه سابق على طوائفه ومذاهبه،

(١) انظر زعماء الإصلاح / ٣٢٩ حيث يشير الكاتب إلى أن طريقة الإمام كانت تبدأ من الواقع لتنطلق نحو النص.
(٢) المقبوس من الإصلاح والنهضة / ١٤٥.
(٣) انظر زعماء الإصلاح / ٣٢٩.

وثانيهما أن هذا الأصل هو الذي وجد بيننا بينما الطوائف والمذاهب هي التي تفرق وتباعد.[1]

١٠- النص: القرآن هو المقولة الأساس في كل عودة، فلنعد إلى نصه نقرأه لنسترشد به في واقعنا، ومن أجل هذه العودة ـ القراءة الجديدة نفهم هذا الإلحاح الغريب على تفسير آي القرآن وتوصيل ما يريد محمد عبده إلى نفوس المقلقين وأفكارهم في كل بلد حل في القاهرة وبيروت والجزائر يشرح مقاعده ويبين مراميه لأنه الوسيلة الأفضل لإصلاح العقيدة وتوسيع الشريعة.[2]

١١- الطريق: الطريق الواصل بين الواقع والنص هو الاجتهاد أو التأويل، الاجتهاد في الأحكام والتأويل في تفسير النص بما يتلاءم مع هذا الواقع، ويتساءل الأفغاني[3]: «ما معنى باب الاجتهاد مسدود، وبأي نص سد، وأي أمام قال لا يصح لبعدي أن يجتهد، إن الأئمة اجتهدوا، واجتهادهم فيما حواه القرآن ليس إلاّ قطرة من بحر..» وقد حاول محمد عبده أن يجتهد فأنكر عليه سدنة المؤسسة الدينية كل محاولة واتهموه بشتى الاتهامات، ونذكر من جملة اجتهاداته إباحة الفائدة والتزيي بلباس الأفرنج، وتعليم المرأة وعملها وسفور وجهها، ومنع الزواج منها بأكثر من

(١) انظر حركة التجديد الإسلامي / ١٣٠ ـ ١٣٥ وغولد زيهر مذاهب التفسير الإسلامي عبد الحليم النجار. ص / ٣٧٢ بيروت ط٢ / ١٩٨٥.
(٢) انظر هذا النص في زعماء الإصلاح / ١١٣.
(٣) انظر المرجع نفسه / ١١٤، ٣٢٢ ودعوة تجديد / ٢٥ ـ ٢٦.

واحدة.. الخ. [1]

١٢- **العقل:** احتل العقل منزلة لدى زعماء الحركة كتلك التى احتلها لدى المعتزلة فقد عدّوه مناط التكليف، وحجة الله على عباده، ورأوا فيه ضرورة للدين وضرورة الدين له، وذهب محمد عبده إلى تفضيله على النقل في حال تعارضهما. [2] ومع ذلك ظل الجميع يجدون فيه آداة مادية صالحة للعمل والمعرفة في نطاق الطبيعة وليس خارجها. [3]

١٣- **العلم:** اتهم رينان كما اتهم هانوتو الإسلام بأنه لا يشجع على العلم والبحث الحر بل هو عائق لهما: ويؤلف كل من الأفغاني للرد على الأول ومحمد عبده للرد على الثاني كتابين يسخرانه للدفاع عن دينهما، ويبينان فيه ــ وفق فهمهما لكلمة علم - أن الإسلام على النقيض يفسح صدره لكل علم، ويدعو إليه باعتباره وسيلة لكشف أسرار الكون والطبيعة والنفس، ويؤيدان حججهما من الكتاب والسنة وحركة النشاط العلمى لدى العرب المسلمين، وينتهيان إلى عكس ما انتهى إليه رينان وهانوتو [4].

(١) انظر حركة التجديد / ١١٩ ودعوة تجديد / ٦٠.
(٢) انظر أسس التقدم / ١٩٨ ـ ١٩٩.
(٣) ألف الأول كتاب الرد على الدهريين إلى جانب مناظراته مع رينان، وألف الثاني كتابه «الإسلام والنصرانية» ضمنه المناظرات، انظر زعماء الإصلاح / ٨٦ - ٩٣ و٣٣٠ - ٣٣٢ وحركة التجديد / ٨٥.
(٤) انظر حركة التجديد / ٦٨ ـ ٧٤ ودعوة تجديد / ٥٥ وأسس التقدم / ٤٥٠ - ٤٥٦.

١٤ـ **التربية** : شغل المصلحون الإسلاميون أنفسهم طويلاً بقضية التربية والتعليم، وعدوها أساس كل تطوير أو تقدم، ورأى محمد عبده كما رأى غيره أن تصحيح الفكر أو الاعتقاد هو بداية حركة الإصلاح حتى يسلما من البدع، وليست هذه البداية سوى التربية، وفضل الرجل أن يكون معلماً على أن يكون قاضياً أو مفتياً، وندب نفسه إلى إصلاح التعليم في الزهر وخاض من أجل ذلك حربا ضروساً أورثته العداوة والبغضاء [1]، وأتى من بعده تلميذه رشيد رضا ليعلن في العدد الأول من مجلته أن غايتها التربية والترغيب في تحصيل العلوم والفنون، وإصلاح كتب العلم وطريقة التعلم. [2]

١٥ـ **العمل**: ارتبط العلم لديهم بالعمل، رداً على التواكل وعلى العطالة معاً، فلا علم من دون العمل به، ولا عمل من دون علم يرشده ويعصمه، كلاهما وجه لعملة واحدة هي المعرفة، يقول رشيد رضا [3]: «ليس العلم إلا ما أثبته العمل، أو بني عليه عمل، الأعمال تنمى العلوم، والعلوم تمد الأعمال».

١٦ـ **الحرية**: ينبع مبدأ الحرية لدى الإصلاحيين الإسلاميين من مبدأ التوحيد أو مبدأ الشهادة. فلله عندهم حرية مطلقة تلزم من آمن به فترتد عليه تطهيراً لعقله من

---

(١) انظر الإصلاح والنهضة / ٢٦٨، ٣٢٩، ٣٣٠.

(٢) المرجع نفسه / ٢٦٤

(٣) انظر أسباب التقدم / ٢٠٠.

الوهم، وإطلاقاً لإرادته من القيد، وتحريراً لذاته من عبودية كل موجود.[1]

١٧ـ **العدل:** العدل اسم من أسماء الله، وشرط للإيمان به، وعهد على الإنسان لتحقيق أمانة المسؤولية التي اقر بها بالشهادة والتوحيد، وكلاهما ـ التوحيد والشهادة ـ يعنى في جملة ما يعنى تقرير العدل والمساواة بين الناس ورد التفاوت والتفاضل فيما بينهم إلى عقولهم ومعارفهم وفضائلهم وآعمالهم.[2]

١٨ـ جعل الإمام محمد عبده اللغة قرينة الفكر، وعول عليها في آمر الإصلاح تعويله عليه، وقال أنها الهدف الثانى في دعوته بعد هدفه الأول ـ إصلاح العقيدة ـ سواء أكان الأمر يتعلق بالمخاطبات الرسمية أم بالمراسلات بين الناس[3]. ولم يكن ليتم ذلك لولا هذا التماهى بين العروبة والإسلام في جامعة اللغة، ودورها الهام الذي تلعبه في تجانس الأمة وتوحيدها، آجل كانت اللغة عند الإسلاميين وما تزال ـ كما هي عند القوميين ـ تشكل صلب وجودهم وآرومته.

١٩ـ **التوازن:** يوصف الإسلام بأنه دين التوازن والاعتدال لأنه يجمع ما بين القطبين المتعارضين ليصيرا غير متعارضين: الدنيا والآخرة، السماء والأرض الجسد والروح.. الخ، بلا

---

(١) المرجع نفسه والصفحة.

(٢) انظر رسالة التوحيد / ١٠٠ وحركة التجديد / ٨٠ ودعوة تجديد / ٦٩ وزعماء الإصلاح / ٣١٠.

(٣) انظر أسس التقدم ١٩٠ ـ ١٩٥ ودعوة تجديد / ٧٢.

إفـراط ولا تفريـط «وكذلـك جعلنـاكم أمـة وسـطاً لتكونـوا شـهداء علـى النـاس». والشـهادة تعنـى النمـوذج والأمثولـة ـ نظرياً وعملياً ـ كما تعنـى النمـط الرفيـع، وتلـك غايـة يـرنـو إليها كل الأنبياء والمصلحين. [1]

٢٠ـ **حركيـة الإسلام:** كـان الأفغـانى يـرى أن الإسـلام ديـن كونـي جاء للعالم أجمع، وهـو قـادر تمـام القـدرة بمـا فيـه مـن قـوة روحية علـى مـلاءمـة الظـروف المتغيرة في كل جيل [2]. وفي تقديره أن هـذا الدين الحنيف أتاح للبشر بنـاء قصـر مشـيد مـن السـعادة، مسـدس الشـكل، أسسـه المتينـة مجموعـة مـن العقـائد والخصـال، تقيـم المجتمـع البشـري علـى دعـائم واضحة وتضمن للمدنية إصلاحاً مستمراً، وللبشـر أصـولاً من المحبة والعدالة تتحقق معها سعادتهم. [3]

---

(١) انظر حركة التجديد / ١٥٠

(٢) انظر أسس التقدم / ١٩٠ ـ ١٩٥

(٣) انظر زعماء الإصلاح / ٣٢٩ وحركة التجديد / ١٤

تأثير الحركة

تأثير الحركة

خلفت حركة الإصلاح الديني بمختلف أفرادها وخاصة علمها الفذ الأستاذ الإمام وعلى امتداد الساحتين العربية والإسلامية تأثيرات تكاد لا تحصى، ويمكن أن نتحدث عن هذه المؤثرات على مستويين: مستوى المناخ الذي أشاعته، ومستوى الأفق الذي فرضته بالقوة أو بالفعل.

على المستوى الأول كان لرجالات الحركة حضور في كل مكان حلوا فيه، داخل الوطن وخارجه، في الشارع والسجن، في المقاهي وفي المساجد، في الكتب والصحف والمجلات، ولا يقاس هذا الحضور لدينا بمدى جماهيريته أو شعبيته فتلك ميزة استأثر بها في الخطاب الإسلامي رجال الفقه والتوصف، وإنما يقاس بالتحريض والتوجيه وتحريك المياه الآسنة، وما من شك في أن أصحاب الإصلاح جميعاً استطاعوا ـ عن طريق ربط الإصلاح الديني بالسياسة أو ربطه بالتربية ـ أن يحدثوا

ماهو أشبه بالثورة أو قريب منها، لقد خلقوا وعياً طليعياً ومتقدماً عبر عنه من خلال نشاط محمد عبده تعبيرين دقيقين[1] أولهما وصفة بالمثالي الحالم، وثانيهما وصفه بالثورة التي تغلي مراجلها، ولا تعارض بين الوصفين لأنه يكمل أحدهما الآخر، فالثائر كان وسيظل هو هذا المثالي الحالم لأنه صاحب هم وقضية، صاحب مشروع مستقبلي لأنه يجعله ديدن حياته وأهزوجته التى يصحو عليها وينام.

أما على المستوى الثاني[2] فأكاد أجزم بأن جميع العقول المستنيرة في الأزهر وغير الأزهر. في السياسة والحكم والمجتمع، في مصر وخارج مصر. من الجزائر حتى الهند، والتي جاءت جميعها مع بدايات هذا القرن، وحملت مشعل التقدم والتغيير والنضال، مشعل النهضة ضد التخلف والاستعمار. إنما استقت من ينابيع الحركة. وتشبعت بآرائها. واعتنقت معظم مبادئها. قد تكون خالفتها، أو ابتعدت عنها، أو ناصبتها العداء إلا أنها كلها ـ دينية وعلمانية خرجت من معطفها، وتفرعت عن دوحتها فهل علينا جناح إذا ادعينا أنها جذع فننها، وأم لكل أولادها، ولئن جرت السنة بأن يعق الولد أمه، أو يأبق منها فمن النادر أن نسمع عن أم رؤوم تبرأت من أطفالها ـ مهما كبروا ـ أو ناصبتهم العداء، وتلك لعمري هي فرادة الإصلاح الديني وتميزه.

---

(١) يعقد تشارلز أدمس فصلاً كاملاً في نهاية كتابه حركة التجديد يتناول فيه تأثيرات الحركة، وانظر الأسس النظرية كذلك وأسس التقدم فقد تعرض كلاهما لهذه التأثيرات.

(٢) انظر زعماء الإصلاح / ٢٣١.

خاتمة

نكثف أهم النتائج التي وصلت إليها الدراسة في مجموعة نقاط:

أولاً: عبرت الآراء المتفرقة التي نادت بها طائفة من المفكرين الإسلاميين عن وجهة نظر تكاد تكون مشتركة ـ برغم الاختلافات ـ إزاء قضية الإصلاح الديني تنطلق من الإسلام ، وشكلت في مجموعها أسساً لنظرية متلاحمة ومتكاملة.

ثانياً: تبدأ هذه النظرية وضع أولى قواعدها من تصحيح الاعتقاد أو تصحيح الفكر للفرد وللأمة، ولن يكون ذلك إلا بالرجوع إلى أصل الدين قبل أن تشوهه اختلافات التاريخ والمصالح، وإلى نصه القرآني تحديداً ليقرأ وفق العصر، مبيناً حاجاته، معبرا عن طموحاته.

ثالثاً: إن إصلاح حال المسلمين، أو واقعهم المتردي بالرجوع إلى دينهم أو تراثهم أكثر يسراً وصلاحاً وحكمة ونجاعة من إصلاحهم عن طريق البديل المفترض أو المقترح، طريق التقليد الأوروبى المعتمد على التجربة والخطأ، وقياس المنفعة، والوعي الخاص، وذلك هو الطريق الذي سلكه كل المصلحين الإسلاميين من القديم حتى الآن [٣].

رابعاً: يعني هذا الاتجاه في الإصلاح في جملة ما يعنى أن الأمة كالفرد كلاهما وجود تاريخي، وصلاحهما لا يتم إلا من داخله [٤]. وعلى المستوى الأول ــ الوجود التاريخى ـ يؤكد الاتجاه حالة الاستمرار أو الاتصال بين آنات الزمان الماضى والحاضر والمستقبل من أجل تماسك الأمة ووحدتها على أرضها وقضيتها، وعلى المستوى الثانى ـ الصلاح من الداخل ـ يؤكد الاتجاه أن التقدم لا يؤتى ثماره إلا إذا كان ذاتياً ينهض وفق مثال يحقق للفرد كما للأمة الهوية والخصوصية والحضور.

خامساً: إذا كان المغزى الأول للاتجاه الذي يمكن استخلاصه هو أن قطيعة كاملة مع الأصول في كل عملية إصلاح أو تغيير لا تتم إلا على حساب الوجود فإن المغزى

---

(٣) انظر أسس التقدم / ١٠٨.

الثاني الذي يمكن أن ننتهي إليه هو أن الفكر المتمسك بهذا الوجود والمدافع عنه هو الأكثر جدارة والأنسب معاً للتعبير عن طموح الأمة وأحلامها في النهضة والتقدم.

سادساً: من سوء حظ هذا الاتجاه الإصلاحي وربما من سوء حظ النهضة العربية بعامة أن فكرهما مازال يراوح مكانه إن لم يكن قد بتر أو قطع لسبب بسيط أنه لم يعرف - رغم تأثيراته - تراكما وإضافة وتطويراً فظل بعيداً عن الساحة الفعلية أو ظل معلقاً، وما الارتدادات النكوصية أو الانحرافية التي تشاهد إلاّ نتيجة من نتائج هذا التعليق أو الأبعاد، التغييب أو الانحسار.

سابعاً: نحن مطالبون اليوم بوصل ما انقطع، مطالبون بإحياء النهضة، وبعث الحوار مع الإصلاح الديني من جديد، ولن يضيرنا تسميته بهذه التسمية ما دمنا قد اتفقنا على أسسه الشاملة لكل مناحي حياتنا الفكرية والاجتماعية والسياسية، والإفادة من سائر أطروحاته وإعفائها وتطويرها بما يصلح للحظتنا الحاضرة.

ثامناً: يكفي أن أشير في هذا التفكير إلى ذلك الطرح المنفتح الواسع والواعي لمعنى الإسلام ومعنى العروبة في الفكر القومي والتلازم بينهما، فإذا كان الأول يعني شرعة التوحيد لا التفريق الناظمة لكل الديانات فإن

المعنى الثاني يشير إلى شرعة التعايش بين كل الأجناس والأعراق الناطقة باللغة العربية والمنتمية إلى تراب واحد وتصوغها أو تحددها مشاعر وآمال وآلام واحدة، أليس هذا كله أو بعضه ما ترمي إليه الرسالة الخالدة التي ندب إلى حملها العرب والتوجه بها إلى الإنسانية جمعاء تحقيقاً لوعد الله ﴿كنتم خير أمة آخرجت للناس﴾ !؟

مراجع الدراسة

١. احمد أمين / زعماء الإصلاح في العصر الحديث / القاهرة - ١٩٦٥.

٢. أحمد عبد الرحيم مصطفى / حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي / القاهرة ١٩٧١.

٣. البرت حوراني / الفكر العربي في عصر النهضة / دار النهار - بيروت ط ٤.

٤. أنيس النصولي / أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر / بيروت ١٩٨٥ .

٥. تشارلز آدمس / الإسلام والتجديد في مصر / مصر ١٩٣٥.

٦. رئيف خوري / الفكر العربي الحديث وأثر الثورة الفرنسية في توجيهه - دار المكشوف - بيروت ١٩٤٣.

٧. صالح الخرفي / المدارس والمعاهد العليا - دورها في النهضة

الحديثة مجلة المجمع العلمي الأردني صلى الله عليه وآله وسلم ١١ ـ ٥٣ ـ ع ـ م ـ عام ١٩٩٢.

٨. عبد السلام الشاذلي / حركة الإصلاح الديني عند الأفغاني ومحمد عبده ـ الفصل الثاني من كتابه الأسس النظرية في مناهج البحث الأدبي العربي الحديث . دار الحداثة بيروت ١٩٨٩.

٩. عبد المتعال الصعيدي / المجددون في الإسلام ـ مطبعة الاعتماد ـ مصر ١٩٣٥.

١٠. علي شلش / جمال الدين الأفغاني ـ سلسلة الأعمال المجهولة ـ دار الريس ـ لندن ١٩٨٧.

١١. علي شلش / محمد عبده ـ سلسلة الأعمال المجهولة ـ دار الريس ـ لندن ١٩٨٧ .

١٢. عمر فروخ ـ تجديد في المسلمين لا في الإسلام ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٩٨٦.

١٣. فهمي جدعان / أسس التقدم عند مفكري الإسلام ـ المؤسسة العربية ـ بيروت ط ٢، ١٩٨١.

١٤. محمد اقبال / تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود ، دار آسيا ، بيروت ١٩٨٥.

١٥. محمد البهي / الفكر الإسلامي في تطوره ـ دار الفكر ـ لبنان ـ د . ت

١٦. محمد البهي / الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي - القاهرة ١٩٦٤

١٧. مجموعة / الحياة الفكرية في المشرق العربي ١٨٩٠ ـ ١٩٣٩ . ترجمة عطا عبد الوهاب ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٣ .

١٨. مجموعة / الإسلام والحداثة / لندن ، دار الساقي ١٩٩٠ .

١٩. مجموعة / الدين في المجتمع العربي - مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٠ .

٢٠. محمد رشيد رضا / تاريخ الأستاذ الإمام ـ القاهرة طـ ٣ ، ١٩٤٧ .

٢١. محمد عمارة / جمال الدين الأفغاني - سلسلة الأعمال الكاملة - دار الكاتب العربي - القاهرة ١٩٦٨ .

٢٢. محمد عمارة - محمد عبده - سلسلة الأعمال الكاملة ـ دار الكاتب العربي - القاهرة ١٩٧٢ .

٢٣. محمد عمارة - مسلمون ثوار - دار الشروق - بيروت ١٩٨٨ .

٢٤. محمد كامل الخطيب / القديم والجديد - دمشق ١٩٨٨ .

٢٥. محمد كامل الخطيب - الإصلاح والنهضة - دمشق ١٩٩٠ .

٢٦. هاملتون جب / دعوة تجديد الإسلام ـ دار الوثبة ـ دمشق . د.ت

المحتويات

❖ في زي مقدمة ٥

❖ منطلقات الدراسة ٩

❖ الخطاب الديني في عصر النهضة ١٧

❖ أعلام الإصلاح الديني ٢٧

❖ المؤثرات العامة في الحركة ٣٥

❖ أسس الاصلاح الديني ٤٣

❖ تاثير الحركة ٥٧

❖ خاتمة ٦١

❖ مراجع الدراسة ٦٥

❖ المحتويات ٦٩

اصدارات جديدة

❖ مرايا المتخالف	الدكتور نعيم اليافي
❖ حركة الاصلاح الديني في عصر النهضة	الدكتور نعيم اليافي
❖ صدع النص وارتحالات المعنى	ابراهيم محمود
❖ البوذية : الفلسفة الحية	ديساكو اكيدا
❖ هسهسة اللغة	رولان بارت ترجمة: د. منذر عياشي
❖ رحلة إلى جمهورية النظرية	الدكتور عبد الله الغذامي

حوار الحضارات

- الحداثة — مالكولم برادبري
  ترجمة: فوزي مؤيد حسن
- أطياف ماركس — جاك ديريدا
  ترجمة: د. منذر عياشي
- نشأة الدين — د. علي سامي النشار
- طه حسين (العقل والدين) — د. عبد الرزاق عيد
- الحمراء — واشنطن إيرفينغ
  ترجمة: د. جباعي يحي نصري
  عبد الكريم ناصيف
- رحلة إلى جمهورية النظرية — د. عبد الله الغذامي
- حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة — د. نعيم اليافي

الأعمال الكاملة رولان بارت

- لذة النص — ترجمة: د. منذر عياشي
- مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص — ترجمة: د. منذر عياشي
- نقد وحقيقة — ترجمة: د. منذر عياشي
- أسطوريات — ترجمة: د. قاسم المقداد
- هسهسة اللغة — ترجمة: د. منذر عياشي

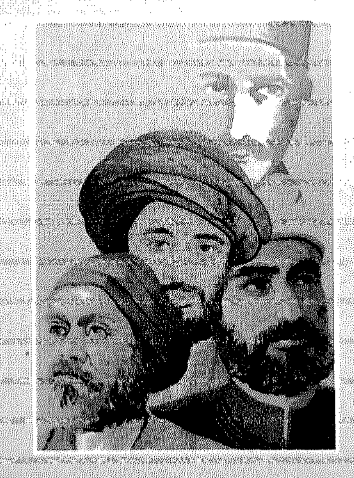


حلب - سورية - ص. ب 6333 - BP 6333 ALEP SYRIA

هاتف 4 4 6 8 8 7 5 ❖ فاكس 2222510 (21) 00963

حركة الإصلاح الديني

في عصر النهضة



تحتاج الأمة - كل أمة - حين تتطلع إلى المستقبل أن تنظر في ماضيها القريب أو البعيد. وبات من الطبيعي وهي ترنو إلى الآتي أن تقوّم تراثها، وتعيد إنتاجه وفق ضرورات العصر وظروفه.

والنهضة التي ابتدأت في أواخر القرن الثامن عشر ومطالع القرن التاسع عشر، كانت نهضة ثقافية - فكرية، بنت أسسها على عمد متوازنة في الرؤية والمسار والشروط. واليوم بعد أن طغى الجانب السياسي على كل شيء، يحاول هذا الكتاب الاجابة على بعض الأسئلة حول أسس النهضة: كيف كانت؟ ولماذا اندثرت؟ وكيف يمكن إحياؤها؟.



مركز الإنماء الحضاري CEC
CENTER ESSOR ET CIVILISATION